

Archiv für Religionswissenschaft

in Verbindung mit

Professor D. W. BOUSSET in Göttingen, Hofrat CRUSIUS in München,
Professor Dr. H. GUNKEL in Berlin, Professor Dr. E. HARDY in Bonn,
Professor Dr. A. HILLEBRANDT in Breslau, Professor MORRIS JASTROW in
Philadelphia, Dr. J. KARLOWICZ in Warschau, Professor Dr. O. MOGK in
Leipzig, Professor Dr. R. PIETSCHMANN, Direktor an der Univ.-Bibliothek
in Göttingen, Professor Dr. W. ROSCHER, Gymnasialrektor in Wurzen bei
Leipzig, Geh. Kirchenrat Professor D. B. STADE in Giessen, Professor Dr.
E. STENGEL in Greifswald, Professor Dr. A. WIEDEMANN in Bonn, Professor
Dr. H. ZIMMERN in Leipzig

und anderen Fachgelehrten

herausgegeben

von

Professor Dr. **Ths. Achelis**
in Bremen.

Sechster Band.



Tübingen und Leipzig

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)

1908.

5002

. 128

Bd. 6

1903

Alle Rechte vorbehalten.

VEREIN
VON
L. N. NOTEN

C. A. Wagners Universitäts-Buchdruckerei, Freiburg i. Br.

13285

sein sollten. Schliesslich sei noch erwähnt, dass an die Besegnungsformeln sich gewisse therapeutische Methoden anschlossen, die wieder auf das Alter der ganzen Behandlungsart ein Licht werfen. Das dreimalige Umgehen der Kranken, das dreimalige Umkreisen (Abringeln) des Schadens mit dem Kedfinger oder mit verschlossener Hand, die umfangende Begreifung der leidenden Stelle bei Verrenkung und Gliedschwellung („Ader zu Ader, Bein zu Bein, Blut zu Blut“; Massage- und Kindswendung) das walgernde Mitkneten eines Dämonentieres auf der kranken Stelle (Uebertragung der Krankheit auf dasselbe), das Ueberlegen von Erdrasen (Transplantation), das Anblasen (Wegblasen der Geister) das Einhauchen und Einsprechen der Segensformeln in das Ohr des Kranken, ins Gehirn, den Dämonensitz, das Entgegenführen des Kranken der aufgehenden Frühsonne (Vertreiberin der dunklen Nachtelben) etc. Der moderne Mediziner darf nicht spotten über diese „Wissenschaft von ehemals“; es sind dies eben überwundene Entwicklungsphasen, die keinem Volke erspart blieben. Die Leuchte der Wissenschaft erhellte diese dunklen Perioden der Heilkunde zur Ehre der Menschheit.

„Bis Godt wilkum hailiger Sunnen dage mir zu drost und aller dieser welt!“ (16. Jahrhundert in einem alten Rittensegen).

Bad Tölz.

Dr. M. Höfler.

Zum Etanamythos. Als VI. Band (Teil I) der Keilinschriftlichen Bibliothek erschien „Assyrisch-Babylonische Mythen und Epen“ von P. JENSEN. (Umschrift, Uebersetzung und umfanglicher Kommentar.) Es darf als selbstverständlich gelten, dass wir diese jüngste Veröffentlichung für das Folgende zu grunde legen.

Seite 100 beginnt der Mythos von Etana, der in so auffallender Weise schon in den „Personalien“ der erhaltenen Bruchstücke an längst bekannte Mythen anklingt, dass er für deren weitere Erforschung unbedingt in Betracht kommt. Diese Personalien sind ein Adler mit seinen Jungen, eine Schlange, ein toter Ochse und der Held Etana, als Luftreisender. Der

Adler wird als Zû (*Dschû*¹) benannt, und von diesem erfahren wir aus anderen Bruchstücken (S. 47—57) noch mehr, wie er, den Göttern feindlich, die Schicksalstafeln der Götter raubt, worauf von den Göttern einer nach dem andern seine Unfähigkeit erklärt, den Zû zu bestrafen. Offenbar aber wird dem Adler sein Raub doch entrissen, und zwar ist dabei von dem Gebirge Sāb die Rede, und von Siris, der „weisen Frau, der Mutter“. Dass ferner auch von Rauschtrank (*šikar*) die Rede ist, darf uns am wenigsten wundern, da dessen enge Beziehung zur Kunde vom Werden und Vergehen, wie weiter zum Kochen und zur Benutzung des Feuers überhaupt zur Genüge bekannt ist. Dabei ist es nun für unseren Zweck gleichgültig, ob, wie HROZNY (OLZ 5 Sp. 141) annimmt, die Mutter eigentlich Nin-kasi und Siris eigentlich einer ihrer neun Söhne ist, denn Siris könnte dann in einer anderen Fassung auch Name der Mutter sein. Recht wesentlich ist aber die Neunzahl, die uns den Mond als Naturgrundlage der „Familie Siris“ nachweist, deren Name an sich schon einen Rauschtrank zu bedeuten scheint (vgl. JENSEN S. 371), und zwar, wie HROZNY ausführt, ŠIM² aus *šikar* (GAŠ) und *šadē* (IŠ) zusammengesetzt oder zum mindesten so gedeutet sein mag. Mit Recht schliesst HROZNY weiter, dass der Trank aus Bergkräutern bereitet ist, da dasselbe Ideogramm auch „Kräuter“ bedeutet (vgl. dazu auch v. OEFLE, ZA 1900 S. 109). Wenn nun Siris eine Gottheit des Trankes aus Bergkräutern ist, dann kann der Name kaum semitisch oder sumerisch sein, sondern dürfte eher als elamisch anzusehen sein, wie die Sage selber aus dem Zagros stammen mag — sie für babylonisch zu halten, wüsste ich keinen Grund. Andererseits kann es kaum zweifelhaft sein, dass diese Pflanze und diese Gottheit dem Hauma entspricht, der von Vögeln auf die Berge getragen dort als Pflanze spriesst, die zum Rauschtranke verwendet wird, die aber auch ein Abbild des Mondes sein soll. Dieser Mond-

¹ Babylonisches z = dž; der Name erinnert merkwürdig an *Djau* — — —, die Genetivform lautet aber *Zi*, die Akkusativform *Zá*!

² Das Ideogramm für *Siris*.

Pflanzen-Gott ist aber ausser den Indo-Iranern keinem arischen Volke bekannt, also entweder in Iran erst aufgekommen, oder, was nach obigem wahrscheinlicher, von den asiatischen Ariern den Zagrosvölkern entlehnt. Das mag dereinst noch einen Fingerzeig geben, auf welchem Wege die Inder nach Iran gekommen sind.

Doch nun zum Mythos. Leider sind wir noch weit davon entfernt, diesen vollständig wieder herzustellen. Etwa folgendes dürfen wir als leidlich sicher herausheben:

Der Adler will die Jungen der Schlange fressen, wird zwar von einem besonders gescheiten eigenen Jungen vor dem Netze des Sonnengottes gewarnt¹, frisst aber dennoch die Schlangenbrut. Die Schlange kommt zum Sonnengott und klagt. Sie erhält den Rat, in einen Wildochsen zu kriechen (d. h. doch wohl, sich in der Haut und den Ueberbleibseln eines toten Wildochsen zu verbergen). Dann werde mit den anderen Vögeln auch der Adler kommen, dem sie die Fittiche ausreissen könne, so dass er verhungern müsse. Wieder warnt das gescheite Adlerküken den Vater, wieder hört dieser nicht darauf, wird von der Schlange erwischt und seiner Flügel beraubt.

Hier wollen wir zunächst wieder Halt machen, denn es ist nicht auszumachen, in welcher Reihe die Stücke aufeinander folgten; daher kann jedes einzeln behandelt werden.

Gilgameš wirft u. a. der Jštar vor, wie sie einst einen *allallu* geliebt, ihm dann aber die Flügel zerbrochen habe: „Im Walde steht er und ruft: ‚mein Flügel‘ (*kappi*).“ Wie mag wohl der Adler gerufen haben? Vielleicht ist zu beachten, dass die Schlange sein *ru'a* genannt wird („seine Gefährtin“?).

Indessen, das Motiv kann das Gleiche, der Zusammenhang ein anderer sein. Oft wird auch ein Motiv durch Vertauschung der Personen gerade umgekehrt. Wir werden sehen, dass der Adler dem Etana einen Gefallen erweist, der wohl voraussetzen lässt, dass der Adler damit einen Dank abstattet. Wie, wenn der Held die Jungen des Adlers vor der Schlange bewahrt hätte? Dass diese jetzt aus Rache und von wegen der Vor-

¹ Also der Sonnengott als Fallensteller!

sicht die jungen Zu-Vögel aus der Welt schaffen möchte, läge doch nahe genug. Entsprechende Sagenzüge hat R. KÖHLER (Zur Märchenforschung S. 561) zusammengestellt. Diese Sagen stammen aus Persien (von wo sie auch nach Indien kamen), aus dem Kaukasos, von Tataren, Magyaren und Südslaven. Im türkischen Märchen heissen die Vögel Züzülö-Vögel, was vielleicht besonders in Betracht kommt; in Iran ist es natürlich der Rach oder der Simurgh. Nun ist auch der Zug bekannt genug (HERZOG ERNST, 1001 Nacht), wie der Rach den in die Stierhaut eingenähten Helden in sein Nest schleppt. Sollte das von dem obigen Wildochsenmotive verschieden sein? Ja, vielleicht klingt sogar „Heinrich der Löwe“ mit herein. Denn im nordpersischen Märchen schläft der Held am Neste des Simurgh ein und wird von den jungen Vögeln gerettet, die er vor der Schlange schützt. Dann aber wird er von dem alten Vogel (wie Heinrich vom Teufel) durch die Luft getragen. Dieser Zug ist allen hieher gehörigen Sagen gemeinsam.

Haben wir richtig ergänzt, so muss jetzt ein Held, also Etana, vom Adler Dschü durch die Luft getragen werden. Das steht nun im dritten Stücke bei JENSEN (S. 103). Nach einer längeren Fahrt aber will der eine nicht weiter; es ist zweifelhaft, wer nicht weiter kann. Man sollte doch vermuten, der Adler! Er scheint fast zu sagen, dass er davon nicht satt werde, dass das weite Meer wie ein Brotkorb (so klein?) aussehe. Vom Reste sind nur die Anfänge der Zeilen erhalten. Nur soviel ist klar, beide kommen auf die Erde zurück, möglicherweise übel beschädigt, und die Himmelfahrt ist missglückt.

In den obigen Märchen geht die Fahrt aus der Unterwelt in die Oberwelt. Der Held kommt glücklich an, aber nach einem argen Opfer: als der Adler schwach wird, muss er durch ein Stück Fleisch aus dem Schenkel des Helden gesättigt werden, das er seinem Reiter freilich später wieder anheilt.

Das scheint mir der erste Versuch zu sein, die Frage zu beantworten: „Wie hätte der Held doch in den Himmel kommen können?“ Dann dürfte weiterhin auch der mitzunehmende gewaltige, aber leider nur zu früh verzehrte Proviant eingepackt worden sein.

Nun sind die späteren Märchen natürlich durch Vermittelung der Iranier erhalten und entwickelt worden. Wenn es gelingt, im älteren Sagenschatze Irans, zumal aus dem Avesta, Material dafür zu beschaffen, so dürfen wir in diesem eine Zwischenstufe — vielleicht in mehreren Varianten — voraussetzen.

Im Jašt V (an Ardisura Anāhitā) 61 ff. steht nun offenbar ein Bruchstück dieser Sage. So weit ich sehe, ist dasselbe bisher völlig missverstanden worden, und auch die jüngste veröffentlichte Uebersetzung (in GELDNERs Metrik) ist in mehreren Punkten verunglückt. In diesem Jašt sind Mythenbruchstücke untergebracht mit der Begründung, dass der betreffende Held die Anahita angerufen hat. Die Einfügung, die durch ein aus dem Metrum fallendes *tām jazata* („Diese verehrte“) vermittelt wird, ist oft ungemein plump und jedenfalls sehr jung. Die Stelle lautet:

(„Zu ihr betete)

Vor Zeiten Vifranavaza¹,
Von obenher beschattet von
Dem starken Helden Thraitana¹
In Adler-Vogels Leibgestalt.

Der flog damals immer weiter
Drei Tage lang, drei Nächte lang
Zum Hause hin, das ihm gehört!
Nicht aber dahin doch gelangt' er.

Durch die dritte Nacht schon flog er
Bis die Morgenröte aufging.
Gegen Morgen rief er an die
Ardisura Anahita.

Ardisura Anahita
Eile mir alsbald zu Hülfe,
Als bald bringe du mir Beistand:
Tausend Opfer will ich bringen
An dem Ranha-Wasser-Strome,
Wenn ich lebend noch gelange
Hin zur gottgeschaffnen Erde,
Zum Hause hin, das mir gehört!“

¹ Ich vermeide mit Absicht gewisse Längenbezeichnungen, die infolge der alten Konsonantenschrift falsch sein und unnötig irreführen können!

(Darauf erscheint Ardisura, ergreift ihn am Arme, und so gelangt er unverletzt zur Ahura geschaffenen Erde.)

Wer eigentlich die Anahita anruft, wissen wir nicht, doch kann uns das für diesen Fall ziemlich gleichgültig sein: der Reiter Thraitana und sein Luftross, der Adler Vifranavaza können Hülfe in gleicher Weise nötig haben.

Nun hat Thraitana die Schlange (Dahaka) getötet, nach obigem wohl vor seinem Himmelsfluge, und gilt daher als Helfer in Schlängengefahr. Vielleicht ist hier noch heranzuziehen, dass er das von Jama entweichende *Hvarnah* (*Farna* = die Majestät) ergriff, da dieses in Gestalt eines Vogels davonflog: das könnte an den Raub der Schicksalstafeln erinnern. Nach Jascht 14 trug Thraitana eine Feder vom Vogel Vârjan bei sich; dadurch wird seine Gleichheit mit den Helden der vorerwähnten Märchen noch ausserdem bestätigt, da diese ebenfalls vom Adler eine Feder erhalten, bei deren Verbrennung oder Reibung der Adler erscheint.

Mit der Heranziehung von Jascht 5 für unseren Mythos fällt wenigstens soviel Licht auf Vifranavaza, dass er mit Anromanjuš in gleicher Rolle auftritt, was wieder auf die mythische Herkunft des letzteren einigermassen zurückstrahlt¹.

Als Reitvogel dient nämlich Anromanjuš dem Tahmarūpiš, den er abwirft. Hier wird er als schwarzes Ross geschildert, dessen Luftfahrten mit Abwerfung des Reiters im skandinavischen Norden nicht minder spuken, als in 1001 Nacht, wo der Reiter einäugig wird, wie alle Himmels-Mondgötter. Doublette Tahmarūpiš ist Haušjanha, der Bändiger der Daivas, der die Schlange verfolgt und durch einen Steinwurf Feuer erzeugt; auch er wird wohl auf Daivas geritten sein. Offenbar einem ganz anderen iranischen Volke — Tahmarūpiš und Haušjanha halte ich für sakische Mythengestalten — gehört die Sage von Kava-Usa an, der mit jungen Adlern zum Himmel

¹ Einigermassen, denn auch die Gestalt der Schlange ist in ihm aufgegangen: sollte das mit der Umkehrung der Motive von den bedrohten oder getöteten Jungen in Zusammenhang stehen? Dann würde ich freilich beides für Folgeerscheinung eines Dritten halten, denn ich bin überzeugt, dass sowohl Schlange wie Adler je neun Junge hatten!

fliegt, aber (bei Amôl) herabfällt, als die Adler müde geworden. Auch er ist wieder ausdrücklich als Beherrscher der *Daiva* charakterisiert, die für ihn an der *Hara brzati* Schlösser (die Mondhäuser!) bauen müssen.

Natürlich ist Anromanjuš schwarz, und bei den Türken heisst der Adler der schwarze Vogel. Auch ein samojedischer Adlerritt ist (bei WOLLHEIM, Nationallitteratur II 654) belegt; (vgl. ebenda S. 653 f.) Bei Chan Schentäi kommt wieder die Errettung der Adlerjungen, der Flug mit Fütterung vom Schenkel vor; der Adler speit dann alle drei angefressenen Helden, die er heilungshalber verschluckt hat, mit ergänzten Schenkeln wieder aus. Die Schlange (Kara Tün) scheint hier Dschalmoksis selber zu sein¹. In derselben sakischen Sage — dass sie sakisch ist, darauf deutet nicht nur der *Dschalmauss*, sondern auch die völlig verständnislose Wiedergabe der Sage, die kein Tatar auch nur nacherzählen, geschweige denn „erfinden“ konnte — kommt an Stelle des Adlers auch das Ross vor, das nach Ueberwindung eines Feuermeeres mit einer Arznei geheilt wird. (Wuotan heilte sein Rösslein, den Phol, auf einfachere Weise mit einem Zauberspruche!).

Fast scheint es mir, als ob der angefressene Schenkel des Reiters und der verletzte Schenkel des Reittiers untereinander ebenfalls in Beziehung stünden, als Umkehrung des Motivs. Solche ist gerade bei unserem Mythos vermutlich in der Himmelserscheinung selber begründet. Lösen doch am südlichen Himmel weit deutlicher als in nördlichen Breiten der schwarze Reiter auf weissem Rosse und der weisse auf schwarzem einander ab, wobei immer das eine Bild die genaue Umkehrung und Entsprechung des anderen bietet. [Dabei können, sobald die Naturgrundlage vergessen wird, sehr leicht auch wirkliche Verwechslungen eintreten. So hat Thraitana in der kalendarischen Genealogie richtig neun Stammväter, Manöščithra richtig neun Stammmütter, die daneben aber auch als Stammväter auftreten².] Auch dem

¹ Kara Tün wird als siebenhäuptiger Dschalmauss bezeichnet, der sein Haus unter der Erde hat (vgl. HERODOTOS IV 95).

² Vgl. Gen. 5 und die neun Mütter Heimdalls, die zehn Ammen Rôstahms.

Adler Etanas werden die Flügel gebrochen. Wie nun das von SCHEIL neuentdeckte Bruchstück (im Nachtrage bei JENSEN S. 585) erkennen lässt, hat Etana den Adler in der Fallgrube, in welche die Schlange ihn warf (Neumond) bis zum neunten Monate gefüttert, bis dass der Adler stark wie ein Löwe. (So lange kann auch der Sohn Etanas nicht geboren werden, also die Zeit der Schwangerschaft wird mit den neun Mondphasen des ersten Abschnittes in Verbindung gebracht. Vgl. unten.) In dieser Frist sind ihm auch offenbar die Flügel neu gewachsen, an denen vielleicht die Schlange neun Monate gefressen hat. Eine wunderliche Ueberlieferung¹ hat sich nach Island verirrt (wohl zur Zeit der Kreuzzüge nach Europa gelangt), nach der man vom Rochen erzählt, dass er neun Nächte einen Toten verteidigt, den er dann in neun folgenden Nächten fresse, und den er dann doch wohl wieder von sich giebt. Sollte hier nicht der Name des Vogels Roch in den des Fisches umgedeutet sein? Trotz dem sachlichen Anklang an den Kar-Fisch der Iranier, der den Hauma umkreist?² Frisst doch auch der Adler des Zeus an Prometheus-Dahaka; an letzterem unter dem Namen Jazid-ben-Zijad (MELGUNOF: Südufer des Kaspisees S. 23) frisst der Vogel ein halbes Jahr, bis er ihn wieder auswirft, um ihn wiederum zu verzehren³. Hier frisst also der Adler an der Schlange und wirft sie wieder aus; sollte die Umkehrung nicht auch überliefert sein?

Wir sind mit Heranziehung des Adlers des Zeus beim Mythos von Etana-Trêtana⁴ und dem Adler Zû geblieben und erinnern nur noch daran, dass Jazid-ben-Zijad im trockenen Brunnen liegt, wie sein Gegner, der Adler des Etana-Typus, in der Fallgrube. Durch Beischaffung weiteren Vergleichsstoffes können wir aber vielleicht auf einen Zug aufmerksam machen, der wohl noch in alten Varianten des Etana-Typus sich wird auffinden

¹ M. LEHMANN-FILHÉS, Isl. Volkssagen, N. F. (1891) S. 18.

² Natürlich können auch der Ausdruck „Fisch“ und der Name „Roch“ zum Rochfische zusammengefloßen sein.

³ Mit dem Adler des Zeus aber gelangt auch Γαυομηδης-Cathumitus, der Held des phrygischen Mythos, zum Nektar.

⁴ So dürfte die altpersische Form wohl lauten.

lassen. Es fehlt nämlich noch ein himmlischer Schütze, der auf den Vogel zielt, ihn trifft, — worauf etwas herabfällt, etwa Blut, oder „der schlechten Dichter Teil“, oder eine Feder; oder er verwundet den Vogel an der Krallen. Dieser Schütze, der Krsâni, Krçânu der Iranier und Inder, erscheint auch selber als „fusslos“. Wir dürfen wohl den kleinen Sprung von den Iranern, für deren Krsâni die indische Erzählung doch sicher auch gilt, zu den Germanen wagen, wo Wölunds Bruder den Schuss auf den nachgemachten Vogel thut und der Schmied lahmt, der die Bodhild mit Aele berauschte. Dieser Schütze dürfte ein Sternbild in der Nähe des Polarsternes sein, das nicht recht „mitlaufen“ kann. Für den Etana-Mythos liegt es natürlich nahe, an das betreffende Tierkreiszeichen zu denken.

Aber wir wollen noch einmal eine Feder vom Vârjan aufnehmen und sehen, ob wir nicht einigermaßen den Vogel an ihr erkennen können. Im selben Jašt, der dem Vrthra-ghna gewidmet ist, erscheint dieser in zehn verschiedenen Gestalten; in der zehnten als Mensch; in der siebenten aber als Vogel Vârghana, „der allein unter allen Geschöpfen dem Fluge eines Pfeiles entgeht, wenn dieser auch noch so gut geschossen ist.“ Nun dürfte die Bedeutung von *Vâr* (wofür man im Avesta auch „*Vâra*“ lesen kann) so ziemlich die gleiche sein, wie die von *Vrthra*; und neben Vâr-jan steht das indische Vrtra-han. Hier sehe ich denn doch keine andere begründete Erklärung, als dass Vrtra oder Vâra die verhüllende Schlange ist, die vom Adler oder dessen Reiter „geschlagen“ wird; möglich, dass *vrtra* zugleich auch geradezu einen (runden) Schild, eine (schwarze) Scheibe bedeutet hat, und dass diese den bösen Feind des Lichtes, dann den Feind schlechthin bezeichnete. Dann muss natürlich der Vogel auch als goldglänzend auftreten können, wie es im Märchen von der Feder des Goldvogels vorkommt (vgl. KÖKLER, Kleinere Schriften zur Märchenforschung S. 411 und 467). Fraglich ist es, ob sich die iranischen Vögel Amru und Čamru in diese Farben teilen, was wahrscheinlich würde, wenn sie Suparnî und Kadrû der Inder entsprächen. Dann könnte vielleicht auch das Motiv vom Seh-Wettstreite im Etana-Mythos enthalten sein (JENSEN S. 113).

So haben wir wohl annähernd die Brücke von Etana zu den heute noch erzählten Märchen geschlagen, haben aber dabei einen Zug übergangen, den die alten Bruchstücke bieten: Etana kommt zum Adler, um das „Kraut des Gebärens“ zu erlangen und zwar, um selber einen Sohn zu erhalten. Offenbar kann also sein Weib nicht niederkommen und um des Krautes willen wird die Himmelfahrt unternommen. Da dieselbe missglückt, ist also der Sohn wohl ausgeschnitten worden, ein „Ungeborener“ wie Rôstahm — um in Iran zu bleiben.

Die Sage, die Herodot schon kennt, der sie (IV 8) von Herakles erzählt, scheint spezifisch sakisch zu sein¹ und dürfte in Iran noch manch anderen Träger gehabt haben. In erster Reihe kommen Thraitana und Krsâspa in Betracht, die auch nur Doppelgänger sind. Da ist es nun bezeichnend, dass bei Thraitana gerade die beiden falschen Brüder erwähnt werden, die nach einer anderen Fassung vielmehr wohl seine Oeime waren. So erklärt es sich, dass der Held in Indien selber Trita („der Dritte“) heisst, in Iran aber der Sohn des Thritha (? „Thraitana“). Die Erklärung für diese iranische Entwicklung bietet die Verbindung mit dem Typus „vom Kaiser, der seine Tochter heiraten will“, die in Iran die Aždahak-Astyages-Sage gezeitigt hat. Darüber ein andermal. Für uns ist nur wichtig, dass Traitana auch als Trita gelten kann, wie die indische Ueberlieferung lehrt, und dass er durch diese (ältere) Auffassung als der dritte der Brüder abgestempelt wird. Seine Sage liegt also vor, wenn in Iran die beiden falschen Brüder auftreten.

Dann gehört aber zum Tritatypus die Gefangenhaltung in der Höhle (Brunnen u. s. w.) und das Motiv vom verlorenen Rosse. Bei der Suche nach diesem kommt der Ritt durch die Luft über das Meer in Verbindung mit den anderen Zügen im Sajjid Batthâl vor, einem der erbärmlichsten Machwerke arabisch-türkischer Unfähigkeit, das nur interessanter wird, wo wieder eine Variante der Rôstahmsage einsetzt, die freilich nach Kräften ausgenützt wird, wenn auch — für uns zum Glücke —

¹ Mit Recht betont SIECKE (Myth. Br. S. 131 — nach NÖLDEKE), dass Rôstahm einer anderen Sagenschicht angehört als die Avestagestalten, und zwar der von Sîstân (Sakestân).

so unglaublich ungeschickt und widerspruchsvoll-unmöglich, dass man fast an den Chan Schentäi erinnert wird. Um so unverfälschter ist zum Teil die Ueberlieferung. Sogar Srauša als Beschützer Thraitanas ist als Chiser erhalten. Dieser bringt denn auch den Helden auf seinem Rosse nach Hindustan, ein andermal mit dem Jonasfische übers Wasser, als Variante zum vorigen.

Es wäre fast wunderbar, wenn die Luftfahrt Thritas nicht auch in der Rôstahmsage selber nachklänge. Akvân in Gestalt eines Wildesels hat den Helden verlockt und durch die Jagd müde gemacht. Mit dem Schlafenden hebt er sich in die Luft und lässt ihn ins Meer fallen, ein Zug, der in 1001 Nacht weidlich ausgenützt erscheint.

Bedenken wir nun die Vertauschung Thritas mit Thraitana, die so oft wiederkehrende Verwechslung des Sohnes mit dem Vater, so wird es sich begreifen lassen, wenn die Fahrt nach dem Kraute des Gebährens, die eigentlich von Rôstahm erzählt werden muss, in der Sage seines Vaters Zâl auch nachklänge. Sehen wir zu.

Von Zâl wird erzählt, wie er zum Adler fährt, in dessen Nester er ja aufgewachsen ist, und sich dort Rates holt. Das Leben der Rôdâbah ist bedroht, da sie den ungewöhnlich grossen Sohn nicht gebären kann. Und der Adler (*Simurgh*, *Saina-mrgha*) ist es, der den Rat giebt, der Mutter das Kind aus der Seite zu schneiden — ein Vorgang, den wir allmonatlich noch heute beobachten können, die Mutter ist nämlich vom Daivageschlechte, das heisst in Iran: von dunkler Farbe, die Königstochter von Kâbul! Von der verunglückten Luftfahrt vor diesem letzten Auswege wird nichts mehr erzählt; aber einmal hat der Adler den Zâl doch getragen, wenn auch nur als Kind in den Adlerhorst.

Hier ist das „Kraut des Gebährens“ in doppeltem Sinne ein Kraut des Lebens. Die Fahrten nach dem Wasser des Lebens, das wohl aus dem Kraute bereitet sein mag — der Homa — berichten stets die Treulosigkeit der beiden Brüder, gehören also gewiss in unsern Kreis. Auch ist nicht immer gerade vom Wasser, sondern schlechthin von einem Heilmittel

die Rede. Wir wollen hier nur kurz andeuten, dass Alraun, Springwurz, Rübenzage, Hauma alle mit Erzeugung, Oeffnung, mit Lebengeben und Unsterblichkeit zu thun haben. Die Reihe der Beziehungen ist endlos, aber es frommt nur, wenn man nächstverwandte Züge aneinander reihen kann, um so Steinchen für Steinchen das zerschlagene Zusammensetzbild wieder erstehen zu lassen. Dazu gehört, dass das gleiche Motiv auch im gleichen Typus sich finde.

In den Rôstahmtypus gehört aber auch, dass der Held ein Heilmittel für den sterbenden Sohn (Suhra) weiss (es aber nicht erlangen kann). Dass dieser Zug wirklich der Sage angehört, hoffe ich durch Vergleich der Sagen vom verschwundenen Rosse (Açvamedha-Motiv) zur Genüge ein andermal nachweisen zu können.

Aber die Tötung des Suhra¹ (des „Roten“), die mit der Trennung der Eltern zusammenhängt, hat ihr Gegenstück in der Ermordung des Sjâvaršan und der Flucht der Vîspânfrijâ. Eine Doppelung dieser Vîspânfrijâ-Ferigîs stellt wieder Jarîrah dar, deren Sohn dem Tusa erliegt. Dieser Vergleich verbindet die Rôstahmsage mit der Kyrossage durch die Prophezeiung, dass Fraŋrasjan durch seinen Enkel gestürzt werden solle.

Dadurch wird die Vergleichung Rôstahms mit Thraitana vollends gerechtfertigt, und wir dürfen die Sage von diesem ergänzen durch das Verhältnis Zâls zum Simurgh.

Dann aber wird man nicht leugnen können, dass die Märe von Thraitana bereits im Etana-Mythos vorliegt oder mit anderen Worten, dass die Kyrossage lange vor der Geburt des geschichtlichen Kuruš entwickelt worden war.

Wir wollen zunächst noch darauf verzichten, den Etana-Mythos weiter zu rekonstruieren. Wie jede Sprache, so hat auch jeder Mythos seine Mundarten, und überall müssen wir die unauffindbare „Urform“ durch die Abstraktion einer „Gemeinform“ ersetzen. Fast scheint es, als läge eine Spielform bereits vor, wenn JENSEN eine Bezwingung des Zû durch Marduk erwähnt (a. a. O. S. 54) — sollte Marduk nicht auch

¹ Zum Namen vgl. OLZ III Sp. 84.

auf dem Zû geritten sein? Dann hätten wir in Marduk auch den Erbauer der Nakšatra, der Mondhäuser, zu vermuten, der auch eine gewisse grosse Brücke gebaut haben dürfte. Weiter könnte er einmal am Aussatze gelitten haben, muss aber jedenfalls durch einen Pseudo-Marduk einmal vom Throne gestürzt und verbannt worden sein. Das kam vom Uebermüde. Er hatte „sich einen Palast mit eigenem Himmel, Sonne, Mond und Sternen“ u. s. w. gebaut — wie weiland Jama.

Dieser aber entspricht, wenn wir von der iranischen Mond-Kalender-Mythe absehen, dem Vater des Kyros.

Wir begreifen also, weshalb Atradata in die Hand des Astyages fiel, glauben aber nicht recht an dessen mitleidiges Herz: er dürfte den Gefangenen wohl eher zersägt haben.

Wir begreifen, weshalb in der Astyagesgeschichte der Sohn des Arpagos geschlachtet und verzehrt wird (vgl. die Skythen und Kyaxares, Her. I 73). Hier scheinen aber die Griechen besser unterrichtet zu sein als die Iranier. Denn Aziš-dahaka ist selber der Anromanjuš, der durch seine Bratkünste (vgl. den Drachen zu Babel) einen anderen zum Kindermorde veranlasste, nämlich den Jama¹, der daher wohl seinen eigenen Enkel verschlingen wollte, von dem ihm Uebles prophezeit worden war.

Wir begreifen, warum Astyages aus seinem Verstecke kommt, um die Seinen nicht foltern zu lassen. Denn Astyages ist Franrasjan. Dieser hat sich im Wasser versteckt, taucht aber empor, als sein Bruder am Ufer gegeißelt wird und laut schreit: so wird Franrasjan gefangen.

Es fällt aber auch Licht auf die wunderliche Stelle bei Herodot III 62, wo Prexaspes zu Kambyzes spricht: *Εἰ μὲν νῦν οἱ τεθνεώτες ἀνέσταν, προσδοκῶ τοι καὶ Ἀστυάγῃ τὸν Μηδὸν ἐπαναστήσεσθαι*. Umgekehrt: „Smerdis ist tot, der kann sich erst gegen dich erheben, wenn Astyages frei wird, am Ende der Welt, wenn die Toten auferstehn.“

Es ist nun nicht möglich, auf einmal die ganze Last des Beweismateriales vorzubringen. Das liegt im Stoffe selber begründet. Wir haben noch keine festen Sagentypen mit allgemein

¹ Jama speiste einen unersättlichen Daiva mit Fleische; von seiner Zeit an geniessen die Menschen Fleisch (SPIEGEL, Er. A. I 525).

bekannter Terminologie und die wenigen Ansätze dazu, wie der Ausdruck „Sigfridmärchen“ oder „Typus vom Kaiser, der seine Tochter heiraten will“, oder Motiv vom „Fährmanne“, „*šamnu ša aladi*-Motiv“ und andere sind teils zu schwerfällig, teils zu wenig scharf umrissen, aber auch noch zu gering an Zahl und Verbreitung ihrer Kenntnis, als dass sie dazu dienen könnten, mit einem kurzen Worte die vollen Akkorde erklingen zu lassen. Dadurch wird aber die Darstellung ungemein erschwert, wenn man überhaupt einen bestimmten Weg verfolgen will. Der volle Beweis lässt sich immer erst durch Behandlung der gesamten näher verwandten Sagenkreise erbringen.

So sollen denn auch die im Vorstehenden enthaltenen Ansätze allmählich näher behandelt werden. Für diesmal galt es nur die Beleuchtung des Etana-Mythos, für den noch ein erheblicher Vorrat von Märchen in näheren Betracht kommt, die kaum gesammelt, geschweige denn im Zusammenhange behandelt sind.

Hier müssen viele gemeinsam arbeiten und sich planmässig in den Stoff teilen. Wie ich selber jedem dankbar sein werde, der zum obigen Stoffe weitere Beiträge liefert, so stehe auch ich gern mit dem mir bekannten Materiale zu anderen Sagentypen zur Verfügung.

Treffen die obigen Ausführungen das Richtige, dann zeigen sie wohl auch, wie wenig angebracht es ist, die Mythologie in Anhängsel zu den Einzel-Philologien zu zerfetzen. So richtig der Grundsatz der „reinlichen Scheidung“ auch sein mag: keine litterarische Ueberlieferung stellt dem Mythos eine Geburtsurkunde aus. Eine Sagenchronologie nach philologisch-litterar-geschichtlicher Methode ist ein Ding der Unmöglichkeit, eine falsche Voraussetzung für das Wesen des Gegenstandes, den wir Mythos nennen. So notwendig also eine ausgiebigere Verarbeitung des Materiales nach sprachlich nationalen und geographischen Gruppen noch heute ist — ich erinnere nur an die iranischen Sagen — sie bleibt immer eine Hilfsarbeit unter allem Vorbehalte der richtigen Genealogie, von der „Deutung“ ganz zu geschweigen, die nur in seltenen, aber um so beachtenswerteren Fällen zu Tage liegt.

G. Hüsing.